

Crítica Semântica ao Ceticismo moderno

Abstract

O objetivo desse artigo é tematizar o ceticismo relativo à existência do mundo exterior à luz da análise lingüística. Contra o cético tradicional, assinalo as incoerências conceituais da sua concepção da nossa inserção epistêmica no mundo. Neste sentido, pretendo mostrar, em primeiro lugar, a correção do diagnóstico verificacionista do ceticismo cartesiano, argumentando contra as três objeções centrais movidas por Quine e Stroud. Em seguida, pretendo demonstrar a validade da crítica carnapiana ao imaterialismo de Berkeley. Por último, apresento uma reconstrução do argumento da linguagem privada de Wittgenstein como uma resposta ao fenomenalismo cético de Hume.

The aim of this paper is to consider the scepticism of the external world in the light of the linguistic analysis. Against the traditional sceptic I assinalate the conceptual incoherences of his conception of our epistemic position on the world. For this purpose, I intend to show at first the correctness of the verificationistic account of the cartesian scepticism, arguing against the three main objections from Quine and Stroud. Next, I intend to demonstrate the validity of Carnap's intern-extern criticism to Berkeley's imaterialism. Finally I present a reconstruction of Wittgenstein's private language argument as an answer to Hume's phenomenalism.

O tema da minha exposição é a radicalização moderna da questão de justificação na teoria do conhecimento, na forma do desafio cético em torno de uma prova do mundo exterior. A tese que defenderei consiste na afirmação de que não há *solução* possível para o chamado problema do mundo exterior, tal como é formulado na primeira Meditação cartesiana e retomado pelos empiristas ingleses e por Kant. A resposta correta para o

1 Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

mesmo consiste na sua *dissolução* enquanto pseudo-problema teórico. Dissolvê-lo significa simplesmente mostrar, como e por que devemos abandonar a exigência de uma prova da existência de um mundo exterior, como mais uma condição a ser satisfeita para a atribuição de conhecimento empírico. Isso, por sua vez, só pode ser realizado ao demonstrarmos que as três versões modernas do ceticismo, relativo à possibilidade de considerarmos as nossas experiências sensíveis como “boas razões” para a justificação das nossas crenças na verdade de proposições sobre objetos materiais, encerram incoerências conceituais.

(i) No que tange o ceticismo resultante do realismo cartesiano, que exige uma prova da verdade das nossas opiniões sobre corpos, que independa do modo pelo qual empregamos e verificamos proposições sobre objetos materiais, defendendo o diagnóstico verificacionista tradicional, contra as objeções de Stroud e Quine: o cético realista lança mão de conceitos não-empíricos de realidade ou existência, cujo uso não pode ser explicado, nem compreendido. (ii) No que concerne o imaterialismo de Berkeley, que exige uma verificação ou prova empírica da realidade das coisas materiais, como uma condição prévia para a aceitação das nossas opiniões existenciais cotidianas sobre coisas materiais, defendendo a tese carnapiana, de que o cético é vítima de um equívoco categorial: confunde a questão externa da existência de um tipo de objetos, com a questão interna da existência desta ou daquela entidade do tipo em questão. (iii) Quanto ao fenomenalismo solipsista de Hume, que exige uma prova de que o objeto da nossa experiência sensível tenha que ser caracterizado como uma entidade não-fenomenica, pretendo demonstrar, com base no argumento da linguagem privada de Wittgenstein, que a referência a objetos materiais fora da nossa consciência é a condição última de possibilidade de todo e qualquer discurso significativo.

A hipótese cética

Três condições básicas são sempre pressupostas pelo nosso uso pré-filosófico da palavra “conhecimento”. Em primeiro lugar, o conhecimento empírico caracteriza-se como uma forma de saber proposicional. Dizemos de um determinado sujeito que ele conhece algo, (i) apenas na medida em que ele opina ou julga que uma ou mais proposições são verdadeiras. Para a atribuição de conhecimento pressupõe-se, em segundo lugar, (ii) que a

proposição, expressa pela opinião do sujeito, seja verdadeira. Não diremos que um determinado sujeito conhece algo, se os seus juízos a respeito resultarem falsos. Não basta, no entanto, que um sujeito possua uma opinião verdadeira para que possamos atribuir-lhe conhecimento. É possível que o referido sujeito possua opiniões verdadeiras, mas em bases puramente aleatórias. (iii) Só dizemos, então, que ele sabe ou conhece algo com base em sua crença, na medida em que é capaz de fundamentá-la, fornecendo boas evidências ou razões adequadas para sua crença na verdade da proposição em questão. No que concerne o nosso conhecimento empírico, tais razões são invariavelmente identificadas aos dados ou informações oriundas da nossa experiência sensível. É em torno dessa terceira condição que gira toda e qualquer teoria do conhecimento empírico.

Ao justificarmos nossas crenças na verdade de proposições sobre objetos materiais com base nas nossas experiências sensíveis, partimos, no entanto, de uma concepção determinada da nossa inserção epistêmica no mundo. De acordo com essa concepção, as nossas experiências sensíveis, se originariam —na maior parte das vezes— em objetos materiais, localizados no tempo e no espaço. Segundo Descartes e a tradição filosófica, que com o mesmo se inaugura, esta concepção do senso comum carece, no entanto, de uma fundamentação filosófica. Nada nos asseguraria em princípio que a nossa inserção epistêmica no mundo seja exatamente a de uma “pessoa” em meio a corpos, isto é, que as nossas experiências sejam de fato experiências oriundas de objetos espaço-temporais, para que possamos considerá-las como razões adequadas para a justificação das nossas crenças. Pelo contrário, parece mesmo plausível supor, ceticamente, que nada se alteraria nas nossas experiências e no sistema de crenças, mesmo se não houvesse um mundo de objetos espaço-temporais, isto é, mesmo que jamais pudéssemos saber, se as nossas crenças sobre objetos materiais são ou não verdadeiras.

Tais hipóteses céticas apresentam duas características essenciais. Em primeiro lugar, elas se caracterizam por uma neutralidade empírica: a nossa experiência sensível seria em princípio tão compatível com a hipótese de que somos pessoas em meio a objetos materiais, quanto com a hipótese cética, por exemplo, de que somos cérebros em cubas de nutrientes ou de que somos meras consciências desencarnadas. Em segundo lugar, hipóteses céticas caracterizam-se como hipóteses logicamente possíveis: não há *prima facie* nenhuma contradição em supormos, que somos meras almas desencarnadas. É assim que a questão de justificação é radicalizada na tra-

dição filosófica: para que possamos nos auto-atribuir conhecimento, justificando nossas opiniões com base nas nossas experiências, seria necessário a satisfação de uma quarta condição (iv): teríamos que demonstrar, antes de mais nada, que as nossas experiências sensíveis se originam de fato na existência de objetos materiais. Caso contrário, não estaríamos autorizados a considerá-las como razões adequadas para a justificação das nossas opiniões sobre corpos.

Realismo e idealismo cético

A primeira reação filosófica a tais hipóteses céticas é o realismo epistemológico de Descartes e Locke. O realista aceita integralmente as premissas céticas de que não haveria qualquer relação lógica ou empírica entre as nossas experiências sensíveis e a verdade das nossas crenças sobre coisas materiais. No entanto, estaríamos autorizados a considerar experiências sensíveis em geral como razões adequadas ou boas evidências para a justificação das nossas crenças na verdade de proposições sobre coisas materiais. Segundo o realista, não temos acesso ao modo efetivo como as coisas se comportam, independentemente da sua ação causal sobre os nossos receptores sensíveis. Poderíamos considerar, entretanto, tais experiências como evidências para as nossas crenças acerca do modo como as coisas realmente se comportam, na medida em que tais experiências são involuntárias (isto é, não causadas por nós mesmos) e que a hipótese de que tenham origem na subsistência de estados de coisas correlatos seria a melhor explicação causal para a sua própria razão de ser.

Contra o realismo epistemológico, os idealistas Berkeley e Hume argumentam da seguinte maneira. Só é possível justificarmos inferências causais e estabelecermos relações de semelhança entre objetos no interior da nossa própria experiência, mas jamais entre objetos empíricos, por um lado, e uma suposta realidade, por outro, que transcendesse os próprios limites da experiência possível. Admitindo, portanto,—argumentam os idealistas— que as condições de verdade das nossas crenças sobre corpos transcendem a experiência possível, jamais poderíamos justificá-las com base no modo meramente subjetivo como percebemos as coisas.

Retomando as hipóteses cartesianas, que colocam em questão a nossa inserção causal e epistêmica no mundo como pessoas em meio a objetos materiais, o idealista cético exige, assim, uma prova da verdade das nossas

opiniões sobre corpos, que independa do modo subjetivo pelo qual percebemos e descrevemos o mundo a partir das nossas experiências sensíveis. O decisivo aqui é saber, no que consiste o significado das nossas crenças sobre corpos em questão. A crítica verificacionista ao desafio cético, que pretendo defender aqui, se resume ao seguinte argumento. Tanto o realista cartesiano, quanto o idealista cético partem da premissa de que as condições de verdade das nossas crenças sobre objetos materiais transcendem o modo como empregamos e verificamos proposições sobre os mesmos com base nas nossas experiências subjetivas e que para conhecê-las teríamos que abandonar a nossa perspectiva empírica e subjetiva das coisas, adotando um ponto de vista exterior objetivo. Sendo assim, não apenas não saberíamos, se tais crenças são ou não verdadeiras —como quer o cético—, mas mesmo o que as estas pudessem significar. Na sua formulação realista original, o desafio cético, não é, portanto, inteligível. Não podemos sequer compreender o sentido em que deveríamos provar que as nossas crenças sobre objetos materiais seriam *verdadeiras*. Realistas e idealistas se utilizam aqui de um conceito não-empírico de verdade, para o qual não possuímos qualquer critério.

Contra essa crítica verificacionista tiveram lugar inúmeras objeções, das quais três merecem ser mencionadas aqui. Segundo uma primeira objeção de Stroud,² a crítica verificacionista acima apresentada se apóia em uma teoria do significado bem determinada, segundo a qual o significado de toda e qualquer expressão lingüística se reduz à realidade empiricamente verificável. Os positivistas, por exemplo, partiam do caso singular dos enunciados declarativos empíricos, para, indutivamente, postularem a teoria, segundo a qual apenas enunciados empiricamente verificáveis seriam significativos. Em razão de tal teoria, deveríamos considerar todos os nossos enunciados não-declarativos como enunciados destituídos de sentido. Ora, partindo do fato de que podemos compreender enunciados não-declarativos, tal argumento não pode ser considerado senão como uma *reductio ad absurdum* do próprio verificacionismo. Com base em uma teoria indutiva do significado —argumenta Stroud— o filósofo da linguagem não possui qualquer autoridade para impingir ao uso filosófico de conceitos uma norma, ou pretender corrigi-lo.

Examinemos de mais perto essa objeção de Stroud. Se é indubitável

2 Ver Barry Stroud, *Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford, 1984, p. 200.

que os positivistas, nas suas caracterizações de questões filosóficas como pseudo-questões teóricas, partiam de fato de uma teoria indutiva do significado, a crítica verificacionista acima apresentada não depende de modo algum de uma teoria prévia do significado, que pudesse ser impugnada pelo cético. Para fazer valer sua crítica, o verificacionista necessita assinalar apenas a tese, de caráter exclusivamente analítico, segundo a qual todo e qualquer uso significativo de expressões lingüísticas pressupõe normas ou regras, que definem seu emprego correto. Ora, se está excluída, por hipótese, qualquer justificação possível das nossas crenças sobre objetos materiais com base no modo como empregamos e verificamos as respectivas proposições, então parece razoável dizer que não podemos compreender o sentido de tais opiniões.

A segunda objeção a ser abordada aqui resulta da crítica holista de Quine ao verificacionismo.³ Segundo Quine, o verificacionismo supõe sempre um reducionismo, a saber: o reducionismo da nossa teoria sobre objetos materiais à realidade empiricamente observável. Do bispo Berkeley ao positivista Carnap, a meta empirista consistiria sempre na tentativa reducionista de eliminação ou tradução das nossas opiniões sobre corpos em uma linguagem puramente observacional. Contra tal reducionismo argumenta Quine da seguinte maneira: tanto na ciência, quanto na linguagem cotidiana, não seriam enunciados isoladamente que possuiriam conseqüências empíricas observáveis, mas antes teorias como um corpo articulado de crenças e hipóteses. Sendo assim, seria impossível definirmos crenças ou enunciados *a priori*, imunes à falsificação empírica. Não seríamos capazes, nem de isolarmos determinadas proposições ditas analíticas (definidas como enunciados dos métodos de verificação de proposições empíricas), nem proposições ditas metafísicas, compreendidas como enunciados para os quais seria inimaginável um método de verificação. As tentativas reducionistas de tradução das nossas crenças sobre corpos em uma linguagem, constituída exclusivamente por enunciados observacionais, não passariam de um dogma do empirismo.

Essa crítica holista ao verificacionismo está na base da proposição quineana da naturalização da teoria do conhecimento.⁴ De acordo com essa

3 Ver W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, New York, 1963.

4 *Idem*, "Epistemology Naturalized", em W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, 1969, pp. 69-126.

nova posição, a radicalização moderna do problema da justificação da teoria do conhecimento seria uma questão científica, que teria lugar no seio da nossa teoria unitária da natureza. Toda argumentação cética está baseada na ocorrência de ilusões dos sentidos, que assinalam um hiato entre a nossa teoria física e a realidade empiricamente observável. Ora, pela mesma razão que não há qualquer forma de saber *a priori*, o epistemólogo não tem como adotar "um ponto de vista cósmico", exterior à nossa teoria unitária da natureza.⁵ Não há como se constatar tais ilusões e, portanto, tal hiato —argumenta Quine contra o cético— senão assumindo uma posição no interior dessa mesma teoria unitária da natureza. Ao indagar, portanto, pela fundamentação das nossas crenças sobre corpos, constatando as possíveis ilusões dos sentidos, o nosso teórico do conhecimento assumiria nada mais nada menos do que a posição de um psicólogo empírico, que observa como pessoas projetam sua teoria sobre corpos, com base em *parcos inputs* sensíveis. Só com base em alguma forma de conhecimento científico da relação causal entre *inputs* e *outputs* em pessoas, seria possível formular o próprio problema do mundo exterior. Apesar disso, Quine não imputa à posição cética qualquer petição de princípio. A radicalização do problema da justificação das nossas crenças a partir das nossas experiências sensíveis é vista como uma questão inteiramente dotada de sentido. O ceticismo seria apenas uma conclusão equivocada.

Examinemos a proposta quineana de naturalização da teoria do conhecimento. Tal naturalização não observa, em primeiro lugar, que o nosso conceito mesmo de conhecimento possui um carácter normativo, irreduzível à simples correlação mecânica entre teoria e experiência, *outputs* e *inputs*. Como já observamos, além da mencionada correlação três condições devem ser satisfeitas, para que possamos atribuir conhecimento a alguém. (i) Em primeiro lugar, é necessário que conheçamos —enquanto observadores externos do sujeito em questão— tanto as suas opiniões, quanto as suas experiências. (ii) Em segundo lugar, é indispensável uma avaliação das experiências, com o fim de sabermos, quais devem ser consideradas como razões adequadas para a crença na verdade de tais opiniões. (iii) Em terceiro lugar, devemos também saber, com base nas nossas próprias experiências, enquanto observadores do sujeito em questão, se tais crenças são

5 *Idem*, "The Nature of Natural Knowledge", em S. D. Guttenplan (ed.), *Mind & Language*, Oxford 1975, pp. 67-81.

ou não verdadeiras e, para isso, necessitamos compará-las com a realidade com base nas nossas próprias experiências. Para compararmos tais opiniões com a realidade, precisamos acreditar, contudo, que a nossa experiência tenha de fato origem na existência de corpos fora de nós. Sendo assim, a simples constatação empírica de um hiato, entre a crença na verdade de proposições sobre objetos materiais e as nossas experiências sensíveis, pressupõe sempre a crença na existência de objetos materiais, como a origem das nossas experiências. Se a premissa cética é de fato a constatação empírica de ilusões perceptivas, sonhos, alucinações, *etc.*, que assinalam um hiato entre a crença na verdade de proposições sobre corpos e a nossa experiência, então a radicalização cética do problema de justificação não pode ser considerada senão como uma petição de princípio.

A conclusão que se impõe é que a radicalização moderna do problema da justificação das nossas crenças sobre corpos a partir da nossa experiência sensível —e não apenas a resposta cética a mesma— não possui qualquer fundamento científico. Ao indagar se as nossas experiências sensíveis como um todo possuem ou não origem na existência de objetos materiais —e não digamos em um Deus enganador— o epistemólogo tradicional está longe de assumir a posição de um psicólogo empírico, que assinala, a partir da constatação de ilusões perceptivas, a irreducibilidade da verdade das nossas crenças sobre corpos aos dados da experiência. O que as hipóteses céticas sugerem é, antes de mais nada, uma nova concepção da nossa inserção epistêmica e causal no mundo. Na base da radicalização moderna da questão de justificação na teoria do conhecimento está a idéia de que, para que possamos nos auto-atribuir conhecimento empírico sobre coisas materiais, devemos ser capazes de avaliar a nossa posição epistêmica no mundo a partir de um ponto de vista exterior à nossa experiência subjetiva e ao modo convencional pelo qual usamos proposições sobre objetos materiais. Quine confunde assim o seu realismo científico —que não permite uma indagação cética acerca da existência do mundo exterior— como o realismo metafísico tradicional.

Sendo assim, o verificacionista não precisa incorrer em qualquer reducionismo positivista, para fazer valer sua crítica ao ceticismo. Se é correto, que a verdade das nossas crenças sobre objetos materiais é irreducível aos dados sensíveis da experiência (portanto, intradutível em enunciados observacionais), disso não se segue que só poderíamos justificar as nossas crenças sobre coisas materiais a partir de um ponto de vista exterior a nossa experiência, isto é, à maneira subjetiva pela qual empregamos e justifi-

camos nossas crenças sobre corpos com base em experiências. Contra o cético realista, basta ao verificacionista assinalar, independentemente da nossa posição empírica no mundo, isto é, a partir de um suposto ponto de vista exterior, não mais compreendemos o sentido de uma indagação pela existência de coisas materiais ou pela verdade das nossas opiniões acerca das mesmas.

Passemos agora à terceira objeção central ao verificacionismo, movida por Stroud.⁶ Segundo tal objeção, a crítica verificacionista ao ceticismo comete uma petição de princípio. Ao se indagar, se podemos de fato conhecer a existência de objetos materiais, com base apenas na verificação de enunciados existenciais, o cético assumiria uma posição notoriamente realista, segundo a qual, tanto a existência de corpos, quanto a verdade das nossas crenças, transcenderiam as condições de verificação empírica de todo e qualquer enunciado. Contra tal tese, o verificacionista argumentaria, partindo exatamente da tese idealista oposta, de acordo com a qual a existência de corpos e a verdade das nossas opiniões dependeriam do modo pelo qual verificamos enunciados. Ora, o cético replicaria então, que esse argumento repousa em uma idealização inteiramente arbitrária dos nossos conceitos de verdade e existência.

É justamente essa objeção que leva Stroud à busca de uma argumentação transcendental contra o ceticismo.⁷ Não partiríamos mais de um idealismo lingüístico verificacionista, questionado pelo cético, mas, indiretamente, de alguma premissa concedida pelo mesmo, a saber: da própria concepção cética da experiência possível. Partindo da descrição cética da experiência, demonstraríamos assim contra o mesmo, que o conhecimento de objetos materiais é sua condição última de possibilidade. Stroud menciona três argumentos, dois de Strawson em *Individuals*⁸ e outro de Shoemaker, que em princípio satisfariam tal modelo de argumentação. O mais forte candidato a tal título é, entretanto, o argumento que Strawson apresenta em *Bounds of Sense*, como sua reconstrução da Dedução transcendental kantiana.⁹

6 Ver Barry Stroud, *op. cit.*, p. 277.

7 *Idem ibidem*, p. 277.

8 Ver Barry Stroud, "Transcendental Arguments", em *The Journal of Philosophy* 65 (1968), pp. 241-256 e "Transcendental Arguments and 'Epistemological Naturalism'", em: *Philosophical Studies* 31 (1977), pp. 105-115.

9 Ver P. F. Strawson, *Individuals, An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York 1959 e S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca N.Y. 1963.

O Argumento de Strawson resume-se a quatro premissas básicas. (i) Em primeiro lugar, identifica-se o cético tradicional a um teórico empirista, que reduz a nossa experiência a meros dados sensíveis desconexos. (ii) Em segundo lugar afirma-se que, mesmo no âmbito de uma experiência de dados sensíveis desconexos, deveríamos ser capazes de subsumir o que é dado a determinados predicados de dados sensíveis, como cores, figuras, *etc.* (iii) Na terceira premissa, Strawson afirma que essa reflexão acerca da nossa experiência, como sendo uma experiência de tal ou tal sorte, envolve uma referência potencial a um mesmo sujeito das mesmas. Pergunta-se então: qual é o mínimo pressuposto pela referência de experiências a um mesmo sujeito? (iv) O mínimo pressuposto por uma tal auto-atribuição de experiências —conclui Strawson na quarta e última premissa do seu argumento— seria justamente o uso de determinados predicados de objetos materiais e a distinção entre sentenças perceptuais subjetivas e sentenças empíricas objetivas, colocados em questão pelo cético.

Em primeiro lugar, cabe aqui averiguar, se a quarta tese central do argumento, isto é, a tese de que a auto-atribuição de experiências pressupõe o uso de predicados de objetos materiais, é satisfatoriamente demonstrada pelo argumento de Strawson. Antes de Kant, Hume já se recusava a identificar a autoconsciência a uma substância imaterial, independente da nossa experiência sensível. Entretanto, para que pudéssemos ter consciência da unidade das nossas experiências sensíveis, não seria, segundo Hume, necessário que identificássemos numericamente e qualitativamente objetos materiais fora da nossa consciência, tal como afirma Strawson. Bastaria uma mera associação ou síntese de dados sensíveis, segundo determinados conceitos de regularidade. Eu saberia, por exemplo, que ainda há pouco percebia os dados sensíveis de uma chama na lareira, porque agora percebo os dados sensíveis de cinzas e sei, exclusivamente pelo meu entendimento privado, que percepções de cinzas são regularmente antecedidas por percepções de fogo. Não seria, portanto, absolutamente necessário supor a existência de um objeto material fora da minha consciência, que teria se consumido nas chamas, para dar sentido à unidade e à identidade da minha consciência nas percepções descontínuas dos respectivos dados sensíveis.

O máximo que o argumento de Strawson consegue assim demonstrar, é que uma experiência caótica de dados sensíveis é ininteligível. Ora, disso se segue que a primeira premissa do argumento de Strawson fornece uma caracterização incorreta da posição cética. É inadequado supor que o

cético, ao duvidar que a nossa experiência sensível seja uma experiência de objetos materiais, esteja implicitamente assumindo a tese ingênua de que toda nossa experiência poderia não passar de um mero agregado irregular e caótico de dados. Pelo contrário. O que céticos como Hume supõem, é que, para dar um sentido à unidade e à identidade da consciência das nossas experiências, necessitamos considerar apenas a regularidade interna à nossa própria consciência. Ora, o que assim encontramos como conclusão da dedução transcendental, é justamente o idealismo de Kant, que Strawson supõe eliminar da sua reconstrução. De acordo com tal idealismo, não podemos compreender pela realidade do mundo exterior nada além do que uma mera síntese de representações ou dados sensíveis, segundo determinadas regras ou leis do entendimento.

Suponhamos agora que a defesa de Strawson da tese, de que a referência de experiências a um mesmo sujeito pressupõe a identificação qualitativa e numérica de objetos espaço-temporais, seja de fato irrecusável. Pergunta-se então: teríamos provado assim a existência de objetos materiais, ou da verdade das nossas opiniões, no sentido realista, não-verificacionista, como o cético cartesiano exige? O cético realista não duvida que possamos identificar e distinguir empiricamente montanhas. O que questiona é, antes, se as nossas crenças sobre montanhas são verdadeiras ou não, para além dos nossos procedimentos usuais de verificação. Assim, se um argumento direto verificacionista é ineficaz contra o ceticismo cartesiano, um argumento indireto, transcendental, que identifica no uso de predicados de coisas materiais uma condição para a auto-atribuição de experiências, também o é, e pela mesma razão. Tanto num caso como no outro, estaríamos reduzindo arbitrariamente a verdade das nossas crenças sobre corpos ao nosso modo meramente subjetivo de empregar e verificar os respectivos enunciados.

Retomemos, então, essa acusação de petição de princípio. De acordo com a mesma, o verificacionista lançaria mão, na sua argumentação contra o cético, de uma idealização arbitrária do nosso conceito de verdade, segundo a qual a verdade das nossas crenças sobre corpos dependeria da nossa experiência humana, isto é, da maneira pela qual verificamos os respectivos enunciados. De fato, seria totalmente inaceitável supor que a existência, por exemplo, de uma montanha na África, dependeria, de alguma forma, da nossa experiência acerca da mesma. Montanhas são objetos, cuja existência transcende, e muito, a nossa própria existência humana. Contudo, o que está em questão no argumento verificacionista não é

propriamente, nem a *existência* de objetos materiais, nem a *verdade* das nossas crenças, mas, antes, os nossos *conceitos* de existência e verdade. Independentemente do fato de que uma determinada montanha exista há milhões de anos, antes mesmo da própria existência humana, só podemos indagar por tal existência ou pela verdade de uma tal afirmação, se tivermos aprendido previamente o significado dos conceitos de existência e verdade em questão com base na nossa experiência. Quando o cético realista indaga, entretanto, se podemos saber se as nossas crenças sobre corpos são verdadeiras ou não, independentemente do modo como verificamos os respectivos enunciados, lança mão de um conceito não-empírico de verdade, para o qual não possui quaisquer critérios. Como Stroud, o epistemólogo tradicional é vítima aqui de um grande malentendido metafísico: Ele confunde o sentido absoluto do predicado “verdade”, ou seja, o que é o caso independentemente de ser verificado aqui e agora por alguém, com um suposto emprego absoluto do mesmo, isto é, com o que se revelaria como sendo o caso apenas em uma suposta dimensão não-verificável, transcendente da realidade. Ao contrário, então, do que afirma Stroud, a crítica verificacionista ao ceticismo cartesiano, embora anti-realista, não opera com nenhum pressuposto idealista, que pudesse ser impugnado pelo cético.

Ceticismo e imaterialismo

Na medida em que exige uma prova da verdade das nossas opiniões sobre corpos, que independa do modo pelo qual verificamos os respectivos enunciados e teorias, o desafio cético não faz sentido. A radicalização moderna da questão da justificação das nossas crenças a partir da experiência sensível não se reduz, no entanto, à questão de saber se as coisas em si mesmas se comportam do mesmo modo como as percebemos, descrevemos, *etc.*. Segundo o imaterialismo de Berkeley, a impossibilidade de justificarmos as nossas crenças sobre corpos com base nas nossas experiências sensíveis radica, antes, na impossibilidade de demonstrarmos a própria existência de entidades materiais —cujo ser não se reduziria a ser percebido. O imaterialista pode, assim, aceitar a crítica verificacionista de que não faz sentido indagarmos pela verdade ou existência das coisas em si mesmas (isto é, independentemente do modo como as percebemos, como as descrevemos *etc.*) e ainda assim questionar de maneira radical a

possibilidade de justificarmos nossas crenças sobre corpos com base nas nossas experiências, exigindo agora uma prova *empírica* da realidade das coisas materiais, como uma condição prévia para atribuímos valores de verdade às nossas opiniões sobre corpos.

Segundo Carnap,¹⁰ o imaterialista confunde aqui o âmbito externo com o âmbito interno do nosso sistema lingüístico. Enquanto, no âmbito interno da nossa linguagem sobre coisas, a crença, por exemplo, na existência de esquilos, se analisa efetivamente como o saber que o predicado “esquilo” é o caso de alguns objetos, enquanto valores das variáveis do domínio das coisas caracterizadas como materiais, no âmbito externo da mesma linguagem, a crença na existência de corpos não pode ser entendida como o suposto conhecimento de que o predicado “corpo” se aplica a alguns objetos. A afirmação da existência de corpos exprime, na melhor das hipóteses, a definição da própria linguagem sobre corpos, na medida em que apresenta os mesmos como um domínio de valores para um tipo determinado de variável e predicado.

Disso se segue, então, que nem enunciados existenciais externos possuem a forma semântica padrão da quantificação existencial, nem a crença na verdade dos mesmos a forma de uma asserção. Por conseguinte, o desafio cético revela-se mais uma vez como um contra-senso. Mas agora como um equívoco categorial, na medida em que se aplicam categorias relativas ao âmbito interno de um sistema lingüístico, a questões externas. Deste modo, o cético confunde a aceitação de uma determinada estrutura lingüística com a aceitação de existência de determinados objetos, que só pode ser formulada no interior de tal estrutura. Não é um suposto conhecimento pré-lingüístico da existência de um tipo determinado de entidades, que fundamenta o emprego do respectivo sistema lingüístico. Pelo contrário. Só com base no emprego de uma linguagem, é que podemos indagar pela existência de entidades do tipo em questão.

Contra essa crítica ao imaterialismo, encontramos mais uma vez uma objeção de Quine.¹¹ Segundo este, toda distinção carnapiana entre questões internas e externas repousa, em última instância, numa mera convenção semântica sobre o estilo das variáveis em questão. Se formalizamos o nosso discurso,

10 Ver P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London, 1966, pp. 82-117.

11 Ver R. Carnap, “Empiricism, Semantic and Ontology”, em R. Carnap, *Meaning and Necessity*, Chicago 1956.

introduzindo diferentes tipos de variáveis, como Carnap, teremos conseqüentemente diferentes regiões estanques da realidade, como os diferentes domínios de valor das respectivas variáveis: $(\exists x_1) p x_1$ —onde p = predicado “corpo”— $(\exists x_2) M x_2$ —onde M = predicado “número”— *etc.*. Na medida em que é possível, entretanto, introduzir uma única notação para todas as variáveis ligadas do nosso discurso —argumenta Quine— faz sentido supor um único domínio ilimitado e todo abrangente de objetos como valores para tais variáveis, no interior do qual, a distinção carnapiana entre questões internas e externas desapareceria. Relativamente a esse suposto domínio ilimitado de valores, a questão da existência de objetos materiais seria tão interna, quanto a questão da existência de unicórnios.

Pergunta-se então: como poderíamos fundamentar nossa teoria da existência de objetos materiais relativamente a esse domínio ilimitado? Como Zimmermann¹² observa, só é possível definir tal domínio ilimitado de objetos, através de uma justaposição dos sub-domínios dos números, dos objetos materiais, dos atributos, das proposições *etc.*. Sendo assim, a fundamentação da teoria da existência de corpos, com base nesse suposto domínio ilimitado, ou bem seria circular —pois já definiríamos tal domínio ilimitado exatamente como aquele composto do sub-domínio dos objetos materiais— ou bem impossível, no caso de definirmos tal domínio ilimitado, sem incluirmos no mesmo o sub-domínio dos corpos. É, por conseguinte, imprescindível que distingamos questões internas de questões externas, isto é, que distingamos a crença na existência de um determinado tipo de entidades, da crença na existência de determinadas entidades do tipo em questão. Há, contudo, —como o próprio Carnap admite— um sentido interno para as chamadas questões externas. Ao perguntarmos no sentido interno pela existência, por exemplo, de corpos, indagaríamos, segundo Carnap, não se em suposto domínio ilimitado, é possível verificarmos tal afirmação de existência, mas antes, se pelo menos um enunciado existencial, interno ao sistema lingüístico em questão, é passível de valor de verdade. Todavia, neste suposto sentido interno, questões externas se resumiriam para Carnap a meras tautologias. Se sabemos, por exemplo, que “corpo” é nome do predicado categorial que define o domínio dos

12 Ver W. V. Quine, “Carnaps View of Ontology”, em W. V. Quine, *The Ways of Paradox*, New York 1966, pp. 203-211, e “Existence and Quantification”, em W. V. Quine *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969, pp. 91-113.

possíveis valores para um determinado tipo de variável, e que “esse lápis sobre a mesa” é um valor possível dentre outros (pois lápis são corpos), e ainda, que é verdade “que há um lápis sobre a mesa”, então sabemos que existe pelo menos um valor para a variável em questão, que torna o enunciado externo verdadeiro: “existem objetos materiais”.

Carnap — e Zimmerman que o critica — ignoram aqui, contudo, uma terceira possibilidade de interpretarmos internamente enunciados existenciais externos. Quando o cético indaga pela realidade da matéria, no seu sentido interno, não objetiva apenas saber, se o domínio de objetos materiais está ou não vazio. O que se indaga é, antes de mais nada, se e por que, estamos autorizados a caracterizar o domínio dos possíveis valores das nossas opiniões existenciais cotidianas, como sendo um domínio de objetos materiais e não — digamos — um domínio de entidades meramente fenomênicas como, por exemplo, *sense-data*. Ao questionar a possibilidade de justificarmos as nossas opiniões sobre corpos a partir da nossa experiência sensível, o cético supõe poder fornecer então uma explicação alternativa para a origem de tais opiniões, a partir de uma referência a entidades, cujo ser se reduz a ser percebido. Se é verdade, que o objeto intencional da nossa experiência é a impressão sensível, é razoável supor que, quando atribuímos valor de verdade às nossas opiniões cotidianas, estejamos comprometidos apenas com a existência de entidades fenomênicas. Ao contrário, portanto, do que afirma Carnap, controvérsias ontológicas, não se reduzem a meras decisões práticas em torno da adoção deste ou daquele sistema lingüístico. Encerram, algumas vezes, disputas teóricas acerca do modo pelo qual devemos caracterizar os valores das variáveis de um determinado sistema lingüístico.

Aqui encontramos a terceira variante moderna do ceticismo: o fenomenalismo solipsista. Este é imune, tanto à crítica verificacionista, quanto à acusação de confusão do âmbito externo do nosso sistema lingüístico, com âmbito interno do mesmo. Enquanto fenomenalista, o cético pode aceitar tanto a crítica verificacionista, quanto a crítica de confusão do âmbito externo com o âmbito interno de um sistema lingüístico, radicalizando sua dúvida cética. Se não faz sentido indagarmos por condições de verdade independentemente de condições de verificação e não pudermos exigir uma verificação empírica de enunciados externos, ainda assim é possível supor que para explicar a origem e o sentido das nossas opiniões cotidianas, não tenhamos que pressupor nada além do que a existência de meros estados mentais fenomênicos.

O fenomenalismo solipsista

De acordo com o sentido interno da questão externa da existência de objetos materiais, nada se alteraria na nossa experiência sensível e no nosso sistema de opiniões, ainda que definíssemos o domínio dos valores das variáveis do nosso discurso cotidiano como um domínio de meras entidades fenomênicas. Questiona-se assim a possibilidade de justificarmos a nossa crença na verdade de proposições sobre objetos materiais com base nas nossas experiências sensíveis, a partir de uma explicação solipsista alternativa da origem e do sentido de tal crença, que pressupõe apenas a existência de estados mentais fenomênicos (cujo ser se reduz a ser percebido).

O melhor exemplo da posição tradicional é o fenomenalismo de Hume. Se é verdade, que o objeto intencional da nossa experiência sensível é a impressão sensível ou *sense-datum*, por que devemos supor —indaga Hume— que estejamos comprometidos ontologicamente com a existência de corpos, quando atribuímos valor de verdade às nossas opiniões cotidianas? Segundo Hume, podemos explicar a crença na verdade de opiniões sobre objetos materiais com base exclusivamente em uma mera associação entre as impressões sensíveis, sem pressupormos algo fora da nossa consciência, que existisse independentemente de ser percebido. Em primeiro lugar, alguns dados sensíveis se apresentariam em seqüências constantes e homogêneas. Tomemos como exemplo um seqüência de percepções de montanha. Embora cada dado sensível da seqüência fosse numericamente distinto dos demais, eles se apresentariam ato perfeitamente ordenados em uma posição espacial, que seríamos levados a crer, que se tratam de uma mesma montanha numericamente idêntica, que permaneceria no espaço mesmo quando fosse percebida. Além dessa constância, as impressões sensíveis descontínuas apresentariam também uma determinada coerência interna. Sempre que percebemos a porta se abrir, ouvimos o ruído característico da sua maçaneta girando em torno do seu eixo. Ao ouvirmos tal ruído característico, sem observarmos o movimento correlato da porta se abrindo, seríamos levados a crer, que a porta existe enquanto tal, mesmo quando não a percebemos.

Aqui encontramos as duas teses centrais da posição tradicional, a saber: (a) o solipsismo metodológico e (b) o solipsismo transcendental. (a) Segundo o solipsismo metodológico, na caracterização de dados sensíveis como estados mentais não pressuporíamos, nem a existência de corpos,

nem a existência de pessoas. Para a auto-atribuição de percepções e pensamentos, bastaria supormos uma simples unidade do múltiplo de dados sensíveis segundo uma determinada regra de síntese. (b) Segundo o solipsismo transcendental, seria possível explicarmos, a nossa atribuição cotidiana de conhecimento, com base exclusivamente em estados de consciência, a saber: como uma unidade sintética de dados sensíveis. Conhecer a existência, por exemplo, de uma montanha, seria simplesmente saber, que imagens visuais homogêneas de uma determinada figura montanhosa, de uma determinada cor cinza, *etc.*, estão associadas de uma forma constante e regular.

Ora, não podemos atribuir a um sujeito a percepção de uma qualidade sensível qualquer determinada (por exemplo, a imagem visual de uma porta se abrindo), sem atribuímos ao mesmo a capacidade de reconhecimento no futuro da mesma qualidade sensível. Pergunta-se, então: no que se baseia o nosso sujeito, para se certificar de que a imagem sensível determinada a qual o seu estado intencional se refere agora, é exatamente do mesmo tipo —digamos a imagem visual de uma porta em movimento— que o sujeito percebera antes?

Segundo o cético fenomenalista, o sujeito não faria aqui outra coisa senão associar, pela força do hábito da imaginação, a representação sensível da imagem visual da porta em questão, com uma outra representação sensível, que regularmente a acompanha —digamos a imagem acústica do seu ruído característico— e submetê-las à seguinte regra de síntese: “As imagens acústicas dos ruídos de uma porta em movimento são concomitantes às imagens visuais de uma porta se abrindo”. Assim, a consciência da identidade do objeto intencional das nossas representações pressuporia a consciência de uma unidade sintética das mesmas segundo determinadas regras de síntese. Para justificar a correção da sua lembrança da imagem visual da porta, identificando corretamente o conteúdo intencional da respectiva percepção, o sujeito poderia sempre recorrer à imagem acústica presente do ruído característico e à regra de síntese imanente ao intelecto, sem ter que apelar a nada fora da sua própria consciência privada.

Apelar, contudo, à imagem acústica do ruído característico e a uma regra privada de síntese entre representações para justificar a correção da nossa referência a uma mesma imagem visual de uma porta se abrindo é, segundo Wittgenstein, tão absurdo quanto recorrermos a vários exemplares de um mesmo jornal para nos certificarmos se o mesmo diz a verdade

ou não.¹³ Se a referência a uma mesma imagem visual de uma porta em movimento exige um critério de correção, a lembrança de tal imagem, ocasionada pela percepção da imagem acústica a ela associada não poderia exigir menos. Se eu não sei, se o que agora percebo é ou não uma imagem visual de uma porta que se abre do mesmo tipo antes percebida, então não tenho como saber, tampouco, se a imagem acústica de um determinado ruído está corretamente associada a uma mesma imagem de uma porta se abrindo. Apenas uma referência ostensiva a corpos fora da nossa sensibilidade e imaginação privadas, pode fornecer aqui um critério para a justificação da nossa referência a uma mesma sensação. Ao contrário, portanto, do que supõe a posição tradicional, não é a consciência transcendental de uma unidade sintética de dados segundo regras imanentes ao nosso próprio entendimento a condição última de possibilidade de toda e qualquer atribuição de estados mentais, mas a nossa inserção no mundo como uma pessoa em meio a corpos.

Assim, a dúvida cética revela-se mais uma vez como um contra-senso. Desta vez, entretanto, no seu suposto sentido interno, enquanto dúvida de que o domínio dos valores das variáveis da nossa linguagem natural possa ser caracterizado como um domínio de objetos materiais. Na medida em que apenas a identificação qualitativa e numérica de corpos, fora dos nossos sentidos, fornece um critério para a atribuição de estados mentais, o cético questiona inadvertidamente as condições de aplicabilidade do próprio sistema conceitual de que parte, para formular suas hipóteses. Com isso devemos concluir, então, que a radicalização moderna da questão de justificação na atribuição de conhecimento é incoerente. Não faz sentido questionarmos se as nossas experiências sensíveis, como um todo, constituem ou não evidências adequadas para a crença na verdade de proposições sobre objetos materiais. Não possuímos critérios para identificar o sentido das nossas opiniões —e estados mentais em geral—, nem sob a suposição realista de que a verdade das mesmas transcende o modo pelo qual percebemos e descrevemos as coisas, nem sob a suposição fenomenalista de que a nossa experiência poderia estar reduzida a meras associações de *sense-data*.

13 Ver L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, em do mesmo autor : *Schriften I*, Frankfurt am Main 1969, 265.